

KS. WŁADYSŁAW ŁYDKA

## POLIGENIZM A GRZECH PIERWORODNY

Artykuł ten nie zamierza przedstawiać problemu poligenizmu z punktu widzenia nauk przyrodniczych ani z punktu widzenia filozofii. Ogranicza się tylko do naświetlenia teologicznego aspektu teorii poligenizmu, i to jedynie do zanalizowania podejmowanych przez współczesnych teologów prób pogodzenia tej teorii z katolicką nauką o grzechu pierworodnym.

Ojciec św. Pius XII w enc. *Humani generis* z 12 VIII 1950 r. zabronił katolikom przyjmować hipotezy poligenizmu, powołując się na to, że nie można jej pogodzić z nauką o grzechu pierworodnym:

„Co się zaś tyczy [...] hipotezy [...] poligenizmu, synom Kościoła [...] swoboda dyskusji bynajmniej nie przysługuje. Nie wolno bowiem wierzącym przyjąć teorii, że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka, albo że słowo »Adam« oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić (cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat) z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim ludziom poprzez rodzenie, iż staje się grzechem własnym każdego z nich”<sup>1</sup>.

Papież nie odrzucił tu poligenizmu jako teorii heretyckiej czy fałszywej, nie stwierdził, że ta hipoteza jest zupełnie sprzeczna z nauką o grzechu pierworodnym, że widział zupełną niemożliwość pogodzenia tych dwu spraw, a tylko zakazał jej przyjmowania na tej podstawie, że zupełnie nie widać, jak można by pogodzić teorię poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym, brak jest jakiegokolwiek oczywistości co do możliwego sposobu tego pogodzenia<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Breviarium Fidei*, V, 39, wg tłum. z „Przegl. Powsz.», 231 (1951) 155. Tekst oryginalny, [W:] AAS, 42 (1950) 576; Denzinger-Schönmetzer (DS) 3897.

<sup>2</sup> E. C. Messenger słusznie zwraca uwagę, że słowa papieża: „cum nequaquam appareat, quomodo [...] componi queat” są o wiele mniej ekskluzywne i radykalne, niż byłoby np. takie twierdzenie: „cum appareat [...] componi nequaquam posse”. Papież nie stwierdza zasadniczej niemożliwości pogodzenia tych spraw, a tylko ty-

Bardzo ostrożne sformułowania, podane w encyklice, zachęcały w jakiejś mierze do dalszych badań teologicznych. Chociaż niektórzy teologowie, jak M. Labourdette OP, M. Grison, a także H. Flick SJ i Z. Alszeghy SJ w swoim traktacie *Il Creatore* twierdzili, że encyklika zamknęła możliwość dyskusji teologicznych na temat poligenizmu, potwierdziła niemożliwość jego pogodzenia z nauką o grzechu pierworodnym, to jednak inni, jak np. G. Vandebroek i L. Renwart, a także J. de Fraine SJ, pisali, że dyskusja nie została zamknięta, że encyklika nie podała orzeczenia nieodwołalnego, nie określiła poligenizmu jako herezji; dlatego teologowie mają tu jakąś wolność dalszych poszukiwań<sup>3</sup>. Teologowie ci rozumowali słusznie, że jeśli papież nie stwierdził wyraźnie, iż teoria poligenizmu jest zupełnie niezgodna z nauką o grzechu pierworodnym, to być może uda się w dalszych badaniach wykazać jakąś możliwość pogodzenia tych dwu spraw. Niezależnie od tego, czy teoria poligenizmu będzie udowodniona przez przyrodników i filozofów, czy też okaże się hipotezą fałszywą, teologowie ci uważali, że warto przebadać problem samej możliwości pogodzenia tej teorii z nauką o grzechu pierworodnym. Jeśliby takie pogodzenie okazało się możliwe, to nie można by już występować przeciw poligenizmowi powołując się na dogmat grzechu pierworodnego. Słuszność czy niesłuszność teorii poligenizmu można byłoby uzasadniać wyłącznie argumentami przyrodniczymi czy filozoficznymi.

Podjęmowane ostatnio badania nad możliwością pogodzenia teorii poligenizmu z dogmatem grzechu pierworodnego idą w dwu kierunkach. Jedni teologowie próbują stworzyć jakąś nową koncepcję grzechu pierworodnego, która by była bardziej lub mniej niezależna od faktu upadku pierwszego człowieka. O tej koncepcji wystarczy tu wspomnieć tylko krótko, gdyż abstrahuje ona w ogóle od problemu monogenistycznych czy poligenistycznych początków ludzkości. Nową koncepcję grzechu pierworodnego i jego powszechności usiłują podać m. in. P. Schoonenberg, L. Boros i A. Hulsbosch.

Pierwszy z nich mówi o grzechu pierworodnym jako o tzw. grzechu świata, czyli o nieszczęsnej sytuacji, w jakiej znalazła się ludzkość na

---

le, że zgoda nie widać możliwego sposobu tego pogodzenia, a więc najwyżej tyle, że pogodzenie to może nigdy nie móc nastąpić. Zbyt skrajnie jednak i niezbyt zgodnie z tym komentarzem przypuszcza Messenger, jakoby encyklika „implicite” stwierdzała, że poligenizm jest przykładem jakiejś idei ewolucji sprzeciwiającej się objawieniu, wprawdzie nie „directe”, ale „indirecte”. Por. *L'origine de l'homme selon le livre de la Genèse*, [W:] *Dieu, l'homme et l'univers*, sous la direction de J. de Rivert de la Saudé, Paris 1957<sup>4</sup>, s. 238 n. i 229.

<sup>3</sup> Por. A. Michel, *Monogénisme et péché originel. Solutions acquises et tendances nouvelles*, „L'Ami du Clergé”, 76 (1966) 357—358.

skutek naporu zła, będącego sumą grzechów popełnianych przez ludzkość wszystkich czasów; ten grzech pierworodny stał się naprawdę powszechny dopiero wraz ze zbrodnią ukrzyżowania Chrystusa<sup>4</sup>.

L. Boros głosi pogląd bardzo podobny, podkreślając tylko wyraźniej personalno-egzystencjalny charakter grzechu pierworodnego, twierdząc, że osobiste grzeszne decyzje poszczególnego człowieka są coraz to nową aktualizacją grzechu pierworodnego<sup>5</sup>.

A. Hulsbosch idzie jeszcze dalej twierdząc, że grzech pierworodny to „naturalna niezdolność człowieka, który będąc jako stworzenie czymś niedoskonałym, nie może zrealizować swego postulatów widzenia Boga; tę zaś niezdolność należy widzieć w ramach grzesznego świata”; cała ludzkość jest współodpowiedzialna za trwanie w grzesznym świecie, za swój niedoskonały stan religijno-moralny<sup>6</sup>.

Druga grupa teologów, znacznie liczniejsza, uznaje powszechność grzechu pierworodnego jako następstwo jakiegoś upadku na początku dziejów ludzkich i dlatego zajmuje się wprost problemem zgodności czy niezgodności teorii poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym. Szukając możliwości pogodzenia tych spraw, teologowie przeprowadzają z jednej strony dokładniejszą analizę tekstów biblijnych zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, a z drugiej strony — jakąś reinterpretację orzeczeń Kościoła, zwłaszcza dekretów Soboru Trydenckiego. Wielu egzegetów, przeprowadzając dokładniejszą analizę tekstów biblijnych, zwłaszcza

<sup>4</sup> Por. *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln 1966 (tłum. z holend. *De macht der zonde*, 1962); *Mysterium iniquitatis*, „Wort und Wahrheit”, 21 (1966) 577—591; *Der Mensch in der Sünde*, [W:] *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Hrsg. J. Feiner und M. Löhrer), Bd. II, Einsiedeln 1967, s. 845—941 (zwłaszcza s. 928—938: („Erbsünde und Sünde der Welt”). Krytyczne uwagi o pierwszej pracy Schoonenberga podaje M. Seybold w artykule pt. *Erbsünde und Sünde der Welt*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 18 (1967) 56—60; por. także ks. A. K l a w e k, *Spór o grzech pierworodny*, „Znak”, 19 (1967) 1387—1388.

<sup>5</sup> Por. *Mysterium mortis, Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1962, s. 122—138. Warto tu może ponadto wspomnieć o wywodzącej się również z personalizmu i egzystencjalizmu solidarystycznej koncepcji grzechu pierworodnego, wysuniętej przez K. H. Wegera SJ. Autor ten tłumaczy powszechność grzechu pierworodnego twierdząc, że zbawienie osiąga się lub traci wysiłkiem kolektywnym; łaska Boża nie jest czysto prywatnym spotkaniem duszy z Bogiem, ale jest sprawą ludzkości dziejącą się w historii; jej otrzymanie uzależnione jest zawsze od postępowania drugiego człowieka. Por. *Erbsündentheologie heute*, „Stimmen der Zeit”, 93 (1968) 289—302. Por. także krótkie streszczenie w „Więzi”, 11 (1968), nr 10, s. 137.

<sup>6</sup> Por. *Die Schöpfung Gottes. Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*, Wien 1965, s. 58 (tłum. z holend. *De schepping Gods*, Nijmegen 1964). Por. też ks. W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka — Synteza*, Lublin 1967<sup>2</sup>, s. 201; ks. K l a w e k, art. cyt., s. 1388.

podanego w Księdze Rodzaju opisu o upadku Adama i Ewy oraz wyrażonej przez św. Pawła w liście do Rzymian prawdy o powszechności grzechu pierworodnego, wykazuje, że teksty te wyraźnie nie potwierdzają ani monogenizmu, ani poligenizmu; potwierdzają one tylko prawdę o powszechności grzechu pierworodnego oraz to, że zachodzi przyczynowy związek między grzesznym stanem całej ludzkości i historycznym faktem upadku pierwszego człowieka, nie mówiąc dokładnie o sposobie tego upadku ani o sposobie przekazania grzesznego stanu całej ludzkości<sup>7</sup>. Reinterpretacji dekretu Soboru Trydenckiego podjął się M. A. Vanneste, dziekan Wydziału Teologicznego w Kinszasu, wykazując, że Sobór nie zajmował się specjalnie problemem historyczności biblijnego opisu upadku Adama. Przytoczył ten opis po prostu tak, jak go wtedy rozumiano w celu wyjaśnienia następstw tego upadku w nas, w celu podkreślenia powszechności grzechu pierworodnego i potrzeby odkupienia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Tekst *Księgi Rodzaju* analizowali m. in.: A. M. Dubarle (*Les Sages d'Israel*, Paris 1946; *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958; *Le péché originel*, „La Vie Spirituelle”, 118 (1968) 61—69); J. Chaine (*Le Livre de la Genèse*, Paris 1947); A. Chazelle (*Mortalité ou immortalité corporelle du premier homme créé par Dieu?*, „Nouvelle Revue Théologique”, 89 (1967) 1043—1068); J. de Fraine (*La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges 1960; *Adam et son lignage*, Bruges 1959); S. Lyonnet (*Péché originel*, [W:] *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. VII, kol. 509—567) i H. Haag (*Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966; *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, [W:] *Evolution und Bibel*, Luzern 1963<sup>3</sup>, s. 9—56).

Tekstem zaś listu św. Pawła do Rzymian zajęli się m. in.: S. Lyonnet (*Péché originel*, jw.; *La problématique du péché originel*, [W:] *Archivio di Filosofia*, Roma 1967, s. 101—118; szereg artykułów opublikowanych w „Biblica”: 36 (1955) 63—84; 39 (1958) 27—33; 41 (1960) 325—355) i J. de Fraine (*La Bible et l'origine de l'homme*, dz. cyt. wyżej). Wywody ich streszczają: A. Michel (art. cyt., s. 359—361, C. Larnicol (*Les origines. Synthèse théologique*, „L'Ami du Clergé”, 78 (1968) 177—182, 198—199) i ks. W. Hryniewicz (*Współczesne dyskusje na temat poligenizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 16 (1969), z. 2, s. 127—133). Można by tu jeszcze wspomnieć o najnowszych pracach J. Scharberta (*Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg 1968) i P. Knauera (*Erbsünde und Todsverfallenheit. Eine Deutung von Röm. 5, 12 aus dem Vergleich mit Hebr. 2, 14 f.*, „Theologie und Glaube”, 58 (1968) 153—158). Pierwszy z nich opiera się na badaniach A. M. Dubarle'a, a drugi idzie w znacznej mierze za poglądami S. Lyonnet'a.

<sup>8</sup> Por. *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*, „Nouvelle Revue Théol.”, 87 (1965) 688—721 (zwłaszcza s. 715—717); 88 (1966) 581—602. Wywody tego artykułu były przygotowane przez wcześniejszy artykuł Vanneste'a pt. *La préhistoire du décret du Concile de Trente sur le péché originel*, tamże, 86 (1964) 355—368, 490—510. Por. też Michel, art. cyt., s. 361 n. Tradycyjnej interpretacji dekretów trydenckich broni nadal A. Spindeler, uważając wszelkie próby reinterpretacji nauki o grzechu pierworodnym za jakieś odżywianie nominalizmu i relatywizmu (por. *Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 19 (1968) 92—101).

W oparciu o tę odnowioną interpretację tekstów biblijnych i orzeczeń Kościoła teologowie dążą do pogodzenia teorii poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym. Próby te idą w dwu kierunkach. Jeden kierunek to hipoteza zakładająca, że na początku dziejów ludzkich zgrzeszyła cała pierwotna ludzkość, wszyscy jej przedstawiciele i ten stan winy przeszedł na dalsze pokolenia. Hipotezę taką jako jedną z możliwych wysuwa K. Rahner, twierdząc, że słowo „Adam” może oznaczać pojęcie kolektywne, obejmujące całość pierwotnej ludzkości. Cała pierwotna ludzkość, wszyscy jej członkowie, mogli popełnić grzech i ten ich stan winy mógł przejść na wszystkie pochodzące od nich pokolenia. Ten pierwszy grzech popełniony przez wszystkich na początku miał uniemożliwić na zawsze przekazywanie całej późniejszej ludzkości łaski Bożej, która miała być przekazywana każdemu człowiekowi wraz z powołaniem go do życia. Za tą hipotezą mają przemawiać następujące racje:

1. Nawet zwolennicy monogenizmu przyznają, że grzech pierworodny był dziełem nie jednej, ale dwu osób; według zaś poligenistów pierwotna grupa ludzka, która ukształtowała się na drodze poligenezy, na pewno nie była zbyt liczna, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę tylko jednostki, które już doszły do pełnej odpowiedzialności osobistej; można więc mówić o zasadniczej jedności ich wspólnej grzesznej decyzji.

2. Jeśli po upadku pierworodnym wszyscy ludzie z późniejszych pokoleń popełnili grzechy osobiste, przynajmniej lekkie, a więc zgrzeszyła olbrzymia liczba ludzi, mimo zachowania nienaruszonej wolności, to i wszyscy przedstawiciele nielicznej pierwotnej ludzkości mogli osobiście popełnić grzech, choć nie było to jakąś koniecznością. Chociaż sytuacja ludzkości przed grzechem pierworodnym była inna niż po grzechu, to jednak w obu wypadkach każdy człowiek miał podobną możliwość popełnienia grzechu; wolne decyzje człowieka były zawsze czymś uwarunkowane, ograniczone i zawsze miały wpływ na innych i na całą przyszłość<sup>9</sup>.

Podobną hipotezę wysuwa również H. Rondet, twierdząc, że „Adam to legion, mnóstwo, krócej mówiąc: ludzkość”<sup>10</sup>. Wydaje się jednak, że hipotezy te trudno byłoby przyjąć bez poważnych zastrzeżeń. Opinia, że przyczyną grzechu pierworodnego był zbiorowy grzech całej pierwotnej ludzkości, budzi opory wśród teologów<sup>11</sup>. Niektórzy piszą nawet, że opinia ta wydaje się przeczyć pierwotnej jedności rodzaju ludzkiego, a po-

<sup>9</sup> Por. *Péché originel et évolution*, „Concilium” [1966], nr 26, s. 67—68 (tłum. polskie: *Grzech pierworodny a ewolucja*, „Concilium”, 1—10 (1966/67) 294—295).

<sup>10</sup> Por. *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Paris 1967, s. 307—329.

<sup>11</sup> Por. np. krytyczną recenzję pracy H. Rondeta, opublikowaną przez C. Dumonta w „Nouvelle Revue Théologique”, 90 (1968) 716..

średnio również jedyności pierwszego upadku, a więc jedyności przyczyny grzechu pierworodnego całej ludzkości. Jeśliby bowiem pierwsze pary ludzkie utworzyły jedną społeczność pierwotną dopiero po dojściu do możliwości świadomego i wolnego podejmowania osobistej decyzji, a grzech pierworodny nastąpił zaraz po osiągnięciu pełnej świadomości i wolności, to jedność rodzaju ludzkiego nie byłaby czymś pierwotnym, ale zrealizowałaby się dopiero pó pierwotnym upadku, przez późniejszy kontakt poszczególnych osób czy par ludzkich. Można by wtedy przyjąć, że hominizacja dokonywała się w grupie różnych par oddzielonych od siebie geograficznie i chronologicznie, że każda z tych par dawała początek różnym pokoleniom ludzkim, które dopiero później zrealizowały jedną społeczność ludzką<sup>12</sup>. Aby jednak stwierdzić, czy i w jakiej mierze hipotezy te sprzeciwiają się nauce o grzechu pierworodnym, należałoby jeszcze dokładniej przebadać, jakie są podstawy pierwotnej jedności rodzaju ludzkiego: biologiczno-historyczne czy też psychologiczno-socjologiczne, a także — w jakim sensie można mówić o pierwotnym upadku jako jedynym źródle grzesznego stanu całej ludzkości, czy koniecznie musiał to być grzech jednej pary.

Drugi kierunek to hipoteza, że pierwszy człowiek czy pierwsza para ludzka, chociaż nie była co do ciała rodzicami całej ludzkości, to jednak występowała jako jej przedstawiciele i jej grzeszny czyn stał się przyczyną grzesznego stanu dla wszystkich innych. Ta druga hipoteza występuje w kilku odmianach.

Pierwszą z nich podali dwaj jezuicy profesorowie Gregorianum: Z. Alszeghy i M. Flick. Według nich gatunek ludzki wyłania się stopniowo drogą ewolucji z organizmów niższych i poszczególni jego przedstawiciele dochodzą do pełni świadomości, do możliwości swobodnego wyboru między dobrem a złem. Z chwilą dojścia do takiego stanu człowiek za sprawą Bożą miał przekroczyć dziedzinę życia czysto przyrodzonego i zyskać wyższy stopień bytu, uczestnictwo w życiu Bożym. Ponieważ ten nowy wyższy stopień ewolucji nie wynikał z konieczności z samego procesu ewolucji, wymagał on dobrowolnego zaangażowania człowieka, musiał być przyjęty przez wolny wybór tego, kto doszedł już do pełnej świadomości. Gdyby Boża oferta dobrowolnego przejścia do życia nadprzyrodzonego została przyjęta od początku, ludzkość osiągnęłaby zaktualizowanie stanu sprawiedliwości pierwotnej; posiadając od urodzenia życie łaski, ludzie osiągaliby w miarę osobistego rozwoju pełne panowanie nad naturą, nie podlegaliby cierpieniom i przechodziliby do życia wiecznego bez podlegania śmierci. Stan sprawiedliwości pierwotnej istniał więc według Alszeghy'ego i Flicka najpierw wirtualnie, były dane odpowied-

<sup>12</sup> Por. ks. H r y n i e w i c z, art. cyt., s. 136—137.

nie moce do jego zrealizowania, ale to zrealizowanie się, czyli zaistnienie aktualne, zostało uzależnione od dobrowolnej zgody człowieka. Niestety, pierwszy człowiek, który doszedł do pełnej świadomości, który miał wyrazić dobrowolną zgodę na ofiarowane mu przejście do doskonałości nadprzyrodzonej, zgody tej odmówił. W ten sposób wstrzymał zamierzoną przez Boga ewolucję całego rodzaju ludzkiego ku zaktualizowaniu się stanu nadprzyrodzonej sprawiedliwości, zgasił jakby w całej rozwijającej się ludzkości dany jej przez Boga impuls popychający ją ku doskonalszemu życiu. Oferta Boża była wyjątkowa, niepowtarzalna i stąd jej odrzucenie wywołało skutek wyjątkowy, ukonstytuowało ludzkość w nowym stanie, sprzeciwiającym się woli Bożej. Wpływ tego pierwszego grzesznego czynu na całą ludzkość, rozpowszechnienie się grzesznego stanu na wszystkich bynajmniej nie musi odbywać się przez fizyczne rodzenie, przez fizyczne pochodzenie wszystkich od tego, kto popełnił pierwszy grzech. W ewolucjonizmie, mimo wielu prarodzców, ludzkość stanowi od początku jedną wspólnotę, gdyż wszystkie osoby pierwotnej ludzkości przeszły przez ten sam próg hominizacji pod wpływem tego samego stwórczego działania Bożego i wszystkie były kierowane ku nadprzyrodzonej doskonałości. Ponadto w historii biblijnej niejednokrotnie jakaś jedna osoba fizyczna reprezentowała wobec Boga całą wspólnotę, była jakby jej uosobieniem i konkretny czyn tej osoby decydował o pozycji całej wspólnoty wobec Boga. Podobnie według Alszeghy'ego i Flicka można przyjąć, że pierwszy człowiek, który doszedł do pełni świadomości, choćby nie był co do ciała ojcem wszystkich ludzi, wyraził swoją negatywną odpowiedź jako przedstawiciel całej ludzkości. Cała ludzkość, jako jedna osoba korporacyjna, wcielona w tym przedstawicielu, określiła swoją negatywną postawę wobec Boga i zablokowała sobie drogę do dalszej ewolucji. Odtąd grzech pierworodny w każdym człowieku polega na niezdolności do wzniesienia się do wyższej, nadprzyrodzonej formy istnienia, którą Bóg przeznaczył pierwotnie dla ludzkości, na zawinionej niezdolności całej ludzkości jako jednej osoby kolektywnej, którą wszyscy tworzymy, do nadprzyrodzonego dialogu z Bogiem, do aktu prawdziwej miłości wobec Boga. Niezdolność tę dopiero usuwa włączenie się w zbawcze dzieło Chrystusa<sup>13</sup>.

Inną odmianę hipotezy uzgadniającej teorię poligenizmu z nauką, że upadek pierwszego człowieka stał się przyczyną grzesznego stanu całej

<sup>13</sup> Por. *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, „Gregorianum”, 47 (1966) 215—225; *Il peccato originale in prospettiva personalistica*, „Gregorianum”, 46 (1965) 717—732; M. Flick, *Peccato originale ed evoluzionismo. Alla ricerca di una soluzione*, „Civiltà Cattolica”, 117 (1966), t. III, s. 20—25. Por. też ks. Grana t, dz. cyt., s. 202—205; ks. Hryniewicz, art. cyt., s. 137—138; ks. Klawek, art. cyt., s. 1389—1390; Michel, art. cyt., s. 376—380.

ludzkości, przedstawia K. Rahner jako drugą możliwą ewentualność, obok omówionej już hipotezy o zbiorowym grzechu całej pierwotnej ludzkości. Rahner przypomina najpierw, że istotą grzechu pierworodnego nie jest dziedziczenie jakiejś pozostałości z osobistej winy popełnionej przez pierwszego człowieka, ale brak łaski, która miała być przekazywana wraz z życiem, gdyby nie było pierwszego upadku. Nie ma tu więc mowy o właściwym dziedziczeniu osobistej skazy moralnej pierwszych rodziców i stąd nie musi się koniecznie przyjmować, że rozpowszechnienie się grzechu pierworodnego dokonało się drogą fizycznego rodzenia. Można założyć, że choćby pierwotna ludzkość składała się z wielu jednostek powstałych drogą poligenezy, to zachowanie moralne jednej tylko jednostki mogło zasadniczo wpłynąć na egzystencjalną sytuację całej ludzkości; można założyć, że grzeszny upadek jednego tylko człowieka pozbawił całą pierwotną ludzkość udzielonej jej przez Boga władzy przekazywania łaski przyszłym pokoleniom wraz z przekazywaniem życia. Założenie takie nie jest nieprawdopodobne, gdyż z jednej strony każdy człowiek jest nie tylko odrębną osobą, ale i członkiem całej wspólnoty ludzkiej, a z drugiej — pierwotna ludzkość, choćby powstała na drodze poligenezy, jest somatyczną i historyczną całością, odrębną od ludzkości późniejszej, od przyszłych pokoleń i osobiste decyzje poszczególnych jej członków na pewno zaważyły pod takim czy innym względem na losie wszystkich późniejszych pokoleń. Nie trzeba się tu uciekać do twierdzenia, że Adam, człowiek popełniający pierwszy grzech, był ustanowiony na podstawie specjalnego dekretu Bożego jakimś mandatariuszem całej ludzkości<sup>14</sup>.

Rahner opiera się w swoich wywodach po prostu na idei solidarności ludzkiej, bardzo widocznej w całej historii zbawienia. Ludzkość nie składa się z jednostek zupełnie od siebie odizolowanych, ale zarówno na płaszczyźnie biologii, jak i historii stanowi jeden organizm, w którym poszczególni członkowie, zachowując własną osobowość i wolność decyzji, wpływają na taką czy inną zmianę ogólnej sytuacji całej ludzkości; niektóre osoby wpływały nawet tak znacznie na historię swoich narodów, że niejako reprezentowały, uosabiały całą resztę społeczeństwa. Z drugiej zaś strony los poszczególnych członków zależy w znacznej mierze od położenia całej społeczności ludzkiej. W całej historii zbawienia widzimy, że zbawienie poszczególnych jednostek dokonuje się zawsze w ramach ludzkiej społeczności, z tytułu jakiejś przynależności do Ludu Bo-

<sup>14</sup> Tę hipotezę, utworzoną przez umysły nastawione prawniczo jeszcze w XVI w., podtrzymuje obecnie w jakiejś mierze W. Simonis, twierdząc, że pozbawienie łaski wszystkich ludzi z powodu upadku jednego tylko człowieka opiera się wyłącznie na pozytywnej, wolnej woli Boga, który chciał doprowadzić wszystkich do zbawienia dopiero w Chrystusie i jest niezależne od mono- czy poligenizmu. Por. *Erbsünde und Monogenismus*, „Catholica”, 20 (1966) 300—301.



żego, Ludu sprzymierzonego z Bogiem. Podmiotem pierwotnego przymierza Boga z ludźmi była też zbiorowość, cała pierwotna ludzkość i cała ta ludzkość miała zdolność przekazania łaski dalszym pokoleniom. Na skutek grzechu jednego z członków tej pierwotnej ludzkości cała zbiorowość zarówno pierwotna, jak i późniejsza znalazła się w grzesznej sytuacji, została pozbawiona możliwości przekazywania łaski. Jeden człowiek przez swój grzeszny czyn tak bardzo wpłynął na sytuację całej ludzkości, że można go uważać za faktycznego reprezentanta wszystkich innych, całej zbiorowości ludzkiej. I z kolei wszyscy poszczególni ludzie nie mają już zdolności przekazywania łaski nie z powodu osobistej winy, ale jako członkowie jednej społeczności ludzkiej, która tę zdolność utraciła przez grzech swego reprezentanta<sup>15</sup>.

Jeszcze inną odmianę omawianej hipotezy przedstawia P. Grelot. Twierdzi on, że stworzenie jest dziełem Bożym, zmierzającym drogą ewolucji ku człowiekowi, który stanowi jej kres i uwieńczenie. W ramach historii świata i ludzkości realizuje się też historia święta. Już przy stworzeniu Bóg postanowił dokonać Wcielenia i grzech pierworodny nie spowodował jakiegokolwiek zasadniczej zmiany Bożych planów zbawczych. Według planów Bożych człowiek miał żyć szczęśliwie dzięki wspólnocie życia z Bogiem i wykluczeniu tego zła, które na nas ciąży obecnie. Pierwsi ludzie, według Grelota, zaraz od pierwszej chwili swego ucłowieczenia uzyskali aktualnie stan świętości i sprawiedliwości wobec Boga<sup>16</sup>. Ten stan pierwotnej świętości trwał przez taki czas, jaki był konieczny dla dokonania decydującego wyboru, dla opowiedzenia się za lub przeciw Bogu. Zdolność tego wyboru, zdolność do odpowiedzialnych czynów moralnych, mogła zaistnieć już na najniższych szczeblach materialnej kultury ludzkości. Zdolność do wolnego działania zasadniczo różni człowieka od zwierząt, różni go bardziej niż jakiegokolwiek elementy biologiczne. Z chwilą dojścia do tej wolności, czyli z chwilą ucłowieczenia, mogła nastąpić decydująca próba, zakończona grzechem pierworodnym<sup>17</sup>.

Rozważając dalej problem jedności rodzaju ludzkiego i następstwa pierwszego grzechu dla całej ludzkości, zastanawia się Grelot, czy możliwe jest przyjęcie teorii poligenizmu. Przyznaje, że problem ten jest waż-

<sup>15</sup> R a h n e r, art. cyt., s. 64—67, tłum. polskie, s. 293—294.

<sup>16</sup> Grelot odrzuca stanowczo opinię Z. Alszeghy'ego i M. Flicka, jakoby pierwsi ludzie posiadali stan sprawiedliwości pierwotnej jedynie wirtualnie, tzn. same moce do jego urzeczywistnienia się. Por. *Réflexions sur le problème du péché originel*, „Nouvelle Revue Théologique”, 89 (1967) 476.

<sup>17</sup> Grelot sprzeciwia się koncepcji sprowadzającej grzech pierworodny do tzw. grzechu świata, wyliczając jako zwolenników tej koncepcji P. Schoonenberga, H. Rondeta, G. Blandino i A. Vanneste'a. Por. *Péché originel et rédemption dans l'épître aux Romains*, „Nouvelle Revue Théologique”, 90 (1968) 469—470.

ny, gdyż jeśli poligenizm był sprzeczny z prawdami wiary, to uczoney katolicki nie miałby tu swobody badań. Po analizie tekstu św. Pawła z Rz 5 oraz dekretu Soboru Trydenckiego o grzechu pierworodnym Grelot stwierdza, że wiara katolicka nie zmusza koniecznie do przyjęcia monogenizmu: rozpowszechnianie grzechu pierworodnego nie dokonuje się przecież drogą traducjanizmu, ale raczej na podstawie jakiejś ogólnoludzkiej solidarności. Przy rozważaniu tego problemu podstawowym założeniem musi być prawda o jedności rodzaju ludzkiego. „Adam” niezależnie od tego, czy jest konkretną osobą, czy tylko fikcyjną nazwą, jest eponimem tej jedności, jest przynajmniej jakąś jej personifikacją, jeżeli nie źródłem. Teoria monogenizmu lepiej tę prawdę o jedności uwypukla, daje więc teologom większe korzyści, ale według Grelota również jakaś złagodzona forma poligenizmu czyni zadość postulatowi jedności. Ta złagodzona forma poligenizmu polegałaby na tym, że proces hominizacji nie dokonywałby się paralelnie, ale łańcuchowo, tzn. nie dochodziłyby do ucłowieczenia poszczególne pary osobników równolegle i niezależnie od siebie, ale najpierw hominizacja dokonałaby się w jednej tylko parze osobników, a później dzięki determinującemu wpływowi psychologicznemu tej pary do hominizacji dochodziłyby też inne pary i wokół tej pierwszej pary powstawałaby cała społeczność ludzka. Zdaniem Grelota hominizacja paralelna, dochodzenie do człowieczeństwa różnych par niezależnie od siebie, jest trudna do pogodzenia z początkową jednością rodzaju ludzkiego i z jedynym źródłem jego grzesznego stanu, przesuwając właściwie moment powstania tej jedności na czas po grzechu pierworodnym i sugeruje, że grzech pierworodny dokonał się osobno w poszczególnych ucłowieczających się parach. Chociaż sama biologia nie daje żadnych dowodów na istnienie hominizacji łańcuchowej, to jednak, według Grelota, hominizacja taka zgodna jest z zasadami psychologii o aktywnym oddziaływaniu psychiki, kształtującej strukturę społeczną. Te twierdzenia są też poparte przez uwydatnioną w Piśmie św. ideę solidarności i ideę społeczeństwa jako jednej osoby korporatywnej; poszczególni przywódcy czy królowie byli w pewnym sensie uosobieniem całego społeczeństwa i poszczególne ich czyny miały nieraz ogromny wpływ na losy całego społeczeństwa. W świetle zgodnej z tymi ideami teorii hominizacji łańcuchowej łatwo jest zrozumieć, że pierwsza osoba (czy pierwsza para ludzka) była prawdziwie głową całej społeczności ludzkiej, kształtującej się wokół niej. Znajdując się w samym punkcie wyjściowym powstającej dopiero społeczności ludzkiej, byłaby ona także na początku jej zaangażowania się w zło i w sytuację grzechu. Choćby decydująca próba opowiedzenia się za lub przeciw Bogu dotyczyła na początku każdej nowej pary ludzkiej po jej dojściu do pełnej świadomości, to jednak istniałaby zasadnicza różnica między grzeszną decyzją pierwszej

pary, ustanowionej w stanie sprawiedliwości pierwotnej, a decyzjami par późniejszych, które były już zaciemnione przez grzeszną sytuację, spowodowaną grzechem pierwszej pary<sup>18</sup>.

Aby lepiej ocenić te wszystkie opinie, warto sobie przypomnieć niektóre wypowiedzi Pawła VI z jego alokucji na międzynarodowym sympozjum w Rzymie, poświęconym problematyce grzechu pierworodnego, w dn. 11 lipca 1966 r. Papież powiedział tam m. in.:

„[...] Uznacie za nie do pogodzenia z prawdziwą nauką katolicką wyjaśnienia grzechu pierworodnego, podawane przez pewnych autorów współczesnych, którzy wychodząc z nie udowodnionego założenia, z poligenizmu, zaprzeczają mniej lub więcej wyraźnie, że grzech, który spowodował tyle zła w ludzkości, był przede wszystkim nieposłuszeństwem Adama »pierwszego człowieka« [...] popełnionym na początku historii. W konsekwencji wyjaśnienia takie nie zgadzają się z nauką Pisma św., Tradycji i Magisterium Kościoła, według którego grzech pierwszego człowieka jest przekazywany wszystkim jego potomkom nie drogą naśladownictwa, lecz rodzenia, »inest unicuique proprium« i jest »mors animae«, tj. pozbawieniem, a nie prostym brakiem świętości i sprawiedliwości, także w dzieciach dopiero narodzonych”. Zaraz w następnym akapicie papież wypowiada podobną myśl: „Lecz również teoria ewolucjonizmu wyda się wam nie do przyjęcia [...], jeśli nie respektuje decydującego znaczenia, jakie dla losów ludzkości miało nieposłuszeństwo Adama, powszechnego prarodzica. Nieposłuszeństwa tego nie należy pojmować tak, jak gdyby ono nie sprawiło, że Adam utracił świętość i sprawiedliwość, w której został ustanowiony”<sup>19</sup>.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że papież zdecydowanie odrzucił wszelkie teorie poligenizmu. Ale przy głębszej analizie widzimy, że papież odrzucił tylko takie wyjaśnienia, które by nie uznawały, że przyczyną grzesznego stanu całej ludzkości było nieposłuszeństwo pierwszego człowieka, popełnione na początku historii. Paweł VI wyraża się tu łagodniej niż Pius XII w enc. *Humani generis*. Encyklika stwierdzała, że nie widzi możliwości pogodzenia poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym. Natomiast Paweł VI mówi jedynie, że poligenizm jest założeniem nie udowodnionym i odrzuca tylko niektóre wyjaśnienia oparte na

<sup>18</sup> Por. *Réflexions sur le problème* [...], s. 337—375, 449—489 (artykuł ten pod tym samym tytułem ukazał się też w formie odrębnej książki, Paris 1968); *Péché originel et rédemption* [...], s. 467—472; *Péché d'Adam et péché du monde; Faut-il croire au péché originel?*, „Études”, 327 (1967) 231—248. Por. też *Przegląd zagraniczny*, „Więź”, 11 (1968), nr 1, s. 121; Larnicol, *Les origines* [...], s. 353—357. Larnicol niesłusznie zarzuca Grelotowi, jakoby wg jego teorii grzech pierworodny miał charakter kolektywny; por. art. cyt., s. 356—357.

<sup>19</sup> AAS, 58 (1966) 654; tłum. polskie, ks. H r y n i e w i c z, art. cyt., s. 124—125.

poligenizmie. Zresztą papież wyraźnie zachęcił egzegetów i teologów, aby starali się o bardziej współczesne określenie i przedstawienie grzechu pierworodnego, porównując naukę wiary z rezultatami antropologii i paleontologii, aby starali się lepiej zadośćuczynić wymogom wiary i rozumu odczuwanym i wyrażanym przez ludzi współczesnych<sup>20</sup>. Nic więc dziwnego, że np. A. M. Dubarle napisał, iż słowa Pawła VI są pewnym rozluźnieniem dyscypliny przewidzianej przez enc. *Humani generis* i postępując tylko niektóre zbyt śmiałe twierdzenia stanowią zachętę do dalszych badań<sup>21</sup>.

W oparciu o wypowiedzi Pawła VI należałoby krytycznie ocenić tę koncepcję Rahnera, według której grzech pierworodny mógłby być zbiorowym grzechem całej pierwotnej ludzkości, a tym bardziej te koncepcje grzechu pierworodnego, które zupełnie abstrahują od faktu pierwszego upadku jako przyczyny grzesznego stanu całej ludzkości. Natomiast wszystkie opinie godzące poligenizm z faktem upadku pierwszego człowieka, który zaważył na losach całej ludzkości, nie wydają się wyraźnie sprzeciwiać nauce papieża, są więc dopuszczalnymi hipotezami teologicznymi.

Opinia Z. Alszeghy'ego i M. Flicka została pozytywnie oceniona przez A. Michela<sup>22</sup>, a jeszcze bardziej przez ks. A. Klawka<sup>23</sup>. Przyjmują tę opinię za swoją m. in. M. Lavocat<sup>24</sup> i M. H. Cazelles<sup>25</sup>. Natomiast krytyczne uwagi wobec tej teorii wysuwają m. in. ks. W. Granat<sup>26</sup>, P. Grelot<sup>27</sup>, P. Mackey<sup>28</sup>, R. Rouquette<sup>29</sup> i L. Scheffczyk<sup>30</sup>. Najwięcej oporów budzi, jak można sądzić, opinia, że pierwsi ludzie przed grzechem nie posiadali sprawiedliwości pierwotnej aktualnie, a tylko wirtualnie, tzn. posiadali,

<sup>20</sup> Por. AAS, 58 (1966) 652.

<sup>21</sup> Por. *Évolution et péché originel*, „Le Monde” z 6 VIII 1966 r.

<sup>22</sup> Por. art. cyt., s. 381. W późniejszym jednak artykule Michel nie udziela już tak pełnego poparcia koncepcji Alszeghy'ego i Flicka nie widząc, jak można pogodzić sprawiedliwość tylko wirtualną z orzeczeniem Soboru Trydenckiego o utracie tych darów, w których Adam został ukonstytuowany. Por. *Péché originel et monogénisme. A l'écoute de S. S. Paul VI*, „L'Ami du Clergé”, 76 (1966) 507.

<sup>23</sup> Por. art. cyt., s. 1390: „poglądy obu profesorów [...] stanowią drogę do definitywnego rozwiązania problemu”.

<sup>24</sup> Por. *Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel*, „Nouvelle Revue Théologique”, 89 (1967) 591—592.

<sup>25</sup> Por. *Polygénisme*, [W:] *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Paris 1967, kol. 107, 109—110.

<sup>26</sup> Por. dz. cyt., s. 204—205.

<sup>27</sup> Por. odnośnik 16 niniejszego artykułu.

<sup>28</sup> Por. *Original Sin and Polygenism. The State of the Question*, „Irish Theological Quarterly”, 34 (1967) 111—113.

<sup>29</sup> Por. *Un discours du pape sur le péché originel*, „Etudes”, 325 (1966) 381—391.

<sup>30</sup> Por. *Versuche und Neuassprache der Erbschuld*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 17 (1966) 253—260.

czyli mieli moce do jej zrealizowania się. Opinia taka, podzielana również przez D. Flanagan<sup>31</sup> i B. van Onne<sup>32</sup>, choć ma jakieś poparcie u P. Lombarda, św. Bonawentury, a nawet we wczesnych pismach św. Tomasza<sup>33</sup>, nie wydaje się harmonizować z wyraźnymi orzeczeniami II Synodu w Orange i Soboru Trydenckiego, że Bóg ustanowił naturę ludzką „in integritate”, a Adama „in sanctitate et iustitia”<sup>34</sup>.

Hipoteza Rahnera, że czyn grzeszny jednego człowieka wpłynął zdecydowanie na grzeszny stan całej ludzkości po prostu dlatego, że ludzkość stanowi jeden organizm i wszyscy są wzajemnie uzależnieni, nie wydaje się być zadowalająca. Nie tłumaczy ona dostatecznie, dlaczego ludzkość stanowiła od początku jeden organizm i dlaczego czyn jednego człowieka na początku miał tak zaważyć na losach ludzkości; Rahner broni się tu przed hipotezą dekretu Bożego, a sama idea osobowości korporatywnej wydaje się wszystkiego nie tłumaczyć.

Hipoteza Grelota, do której trochę się zbliża J. Scharbert<sup>35</sup>, tłumaczy dostatecznie wyjątkową rolę Adama względnie pierwszej pary ludzkiej, jako początku całego procesu hominizacji łańcuchowej, ale nie wiadomo, czy tego rodzaju hominizacja ma dostatecznie mocne podstawy, czy wystarczą tu same argumenty psychologiczne<sup>36</sup>.

Wydaje się więc, że każda z tych hipotez ma jakieś słabe punkty, że droga do zadowalającego uzgodnienia teorii poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym jest jeszcze daleka. Niemniej jednak wszystkie wysiłki teologów zasługują na uznanie; wskazują one, że chyba nie można mówić o sprzeczności między teorią poligenizmu a dogmatem grzechu pierworodnego, że być może uda się kiedyś znaleźć wystarczające uzgodnienie.

## LE POLYGENISME ET LE PÉCHÉ ORIGINEL

### Résumé

Cet article a pour but de présenter diverses tentatives entreprises pour concilier la théorie du polygénisme avec l'enseignement catholique sur le péché origi-

<sup>31</sup> Por. *Some Theological Implications of Evolution*, „Irish Theological Quarterly”, 33 (1966) 268—270.

<sup>32</sup> Por. *Problem raju w świetle ewolucjonizmu*, „Concilium”, 1-10 (1966/67) 318.

<sup>33</sup> Por. Michel, *Péché originel et monogénisme* [...], s. 507.

<sup>34</sup> DS, 389, 1511—1512.

<sup>35</sup> Por. dz. cyt., s. 114 nn. Krytyczną ocenę poglądów Scharberta przeprowadza H. Haag w „Bibel und Kirche”, 23 (1968) 113—114, a całą kontrowersję między nimi referuje L. Scheffczyk w artykule pt. *Systematisches zu einer exegetischen Kontroverse*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 19 (1968) 311—315.

<sup>36</sup> Sam Grelot zresztą traktuje swoją teorię jako hipotezę roboczą, która ma jeszcze wiele punktów niejasnych. Por. *Péché originel et rédemption* [...], s. 472.

nel. Dans son encyclique *Humani generis* le pape Pie XII n'ayant pas directement rejeté le polygénisme et ne l'ayant pas traité de théorie hérétique et fausse, il a seulement déclaré qu'aucune conciliation n'apparaissait possible entre le polygénisme d'une part et la doctrine sur le péché originel d'autre part. Ceci a permis à un grand nombre de théologiens d'estimer, que la recherche d'une conciliation n'était pas impossible et que l'on pouvait la tenter. Certains d'entre ces théologiens (notamment Schoonenberg, Boros, et Hulsbosch) ramènent le péché originel à ce que l'on appelle le péché du monde, le faisant indépendant du fait de la première prévarication. D'autres, plus nombreux encore, tout en reconnaissant la dépendance du péché originel de la première chute, ont tout simplement tenté de trouver une possibilité de conciliation entre la théorie du polygénisme et l'enseignement sur la première faute comme cause de l'universalité du péché originel. S'appuyant sur une analyse plus précise des premiers chapitres de la Genèse et du chap. V de la lettre aux Romains (analyse à laquelle se sont addonnés surtout Dubarle et Lyonnet), ainsi que sur la réinterprétation des décrets du Concile de Trente (oeuvre de Vanneste surtout), les théologiens présentent diverses tentatives de conciliation du polygénisme avec le dogme du péché originel. Ainsi par ex. K. Rahner et H. Rondet avancent l'hypothèse que le terme d'„Adam” pouvait revêtir un sens nettement corporatif, comprenant l'ensemble de l'espèce humaine. Partant de là, la première faute, cause du péché originel, aurait pu être commise par cette humanité primitive. D'autres parmi ces théologiens, essayent d'expliquer au moyen de diverses conceptions, de quelle manière, nonobstant le polygénisme, la première faute d'un seul couple humain avait pu devenir la source du péché originel de l'humanité tout entière. Z. Alszeghy et M. Flick sont d'avis, que les premiers êtres humains devenus conscients, étaient, doués de dons d'intégrité originelle n'existant que virtuellement et que, par suite de leur faute, ils ont arrêté le processus de l'évolution qui aurait dû les amener à l'état actuel de justice surnaturelle; ceci rendait impossible autant à eux-mêmes qu'aux êtres humains de l'avenir, l'atteinte réelle d'une telle justice. Ce n'est que Jésus-Christ qui a restitué à l'humanité cet état de justice surnaturelle. K. Rahner à côté de l'hypothèse ci-dessus mentionnée, propose comme une deuxième éventualité l'opinion, que la faute commise par un des premiers êtres humains avait pu créer la situation de péché pour l'humanité entière, car l'humanité constituait dès le début, au point de vue biologique et historique comme un seul organisme; il est aussi évident que les actions des individus particuliers ont toujours exercé leur influence de telle ou autre manière sur la situation de l'humanité tout entière. P. Grelot est le représentant d'une forme adoucie de polygénisme. Il affirme que le processus d'homínisation avait pu s'accomplir en chaîne, c'est-à-dire autour du premier couple et que c'est sous son influence psychologique déterminante qu'a pu avoir lieu l'homínisation d'autres êtres et la constitution d'une première communauté humaine. L'action prévaricatrice de ce premier couple a pu, de cette manière, exercer son influence sur la communauté qui s'est formée autour de ce couple.

Il semble, à la clarté de l'allocution de Paul VI du 11 juillet 1966, difficile d'accepter les conceptions sur le péché originel qui font abstraction du fait de la première faute; non moins difficile à accepter est aussi l'opinion soutenant que cette faute aurait pu être un acte collectif de l'humanité primitive. Par contre les autres hypothèses, conciliant le polygénisme avec le fait de la faute du „premier homme” ou du premier couple, ne sont pas en désaccord direct avec l'enseignement du pape et, nonobstant leurs points faibles, sont à ce qu'il semble, des hypothèses admissibles.